

人間形成原理としての三心

二 村 龍 華

一

茲に企圖する所は、人間形成の原理として本願の三心を見んとするのである。人間形成の原理は、枚舉に違がないほど數多くあるであらう。しかし大方は人間の立場に依るものであつて、嚴密な意味で、眞に人間を形成する原理とは言えない。人間形成の原理は、人間の範圍内には見出し得ず、人間とは次元を異にする超越的絶對界に之を求めずしては、人間は人間たらしめられない。相對の範圍を出でない人間界と絶對界とは、全く別な存在である。人間の立場に於いて考えられる絶對界は、人間に對する絶對であつて、之れ又相對とする外ない。相對に縛られてこれより到底脱し得ない人間の立場からは、絶對界の扉は、開かんとして開くべき術はない。併し、

又この兩者の間に嚴として横わる大きな溝を超えずしては、人間形成は永久に不可能である。私はこの不可能を可能にする人間形成の原理を、本願の三心に求めんとするものである。

1 (二村)

惟うに人間とは、絶え間もなく何かを求めているものである。人間は何故求めなければならぬのか。言うまでもなく、内に缺乏性をもつからである。缺乏性は何處から來るのか。孤立的存在となつてゐるからである。求むることなき存在は、内に缺乏性なき絶對者のみである。無始的無明に依つて絶對界より隔絶した人間は、その故に缺乏性とならざるを得ない。缺乏性の本質は「明」の缺如にある。この缺如性が、人間を或は外に或は内に求めしめるのである。若し吾々の求める心が外に向うとき、吾々の生活は感性的な欲界を限りなく展開する。欲

又この兩者の間に嚴として横わる大きな溝を超えずしては、人間形成は永久に不可能である。私はこの不可能を可能にする人間形成の原理を、本願の三心に求めんとするものである。

望は有を求めるが、求めた有の消費に満足があるから、又元の缺乏性に歸る。かくして、欲望はいくら求めても飽くことを知らぬ永久の缺乏性に自滅する外なきものである。貪瞋痴の三毒の煩惱とは、誠に人間の愛欲の眞相を道破したものと云える。

吾々は一度自らの飽くなき欲界の矛盾性に思い當るとき、吾々の外に求むる心は、内に方向轉換せしめられる。何故方向を轉ずるのか。もともと求むるは「明」の忘失にある。外に求むるは、有限的有の追求にあるが、有限的有の追求には、求められる有の本性上、窮極の満足成就がないからである。外的追求は窮して、内に方向を轉ずる。内に方向を轉ずるとは、有の根源を求めることである。かく方向が轉ぜられることは、吾々の生活の大きな變化である。内に求むるは、外に求むる欲界の主體の反省批判から来る。内に求むる自己は、外に求める欲界の主體ではない。後者は有限的有を對象とし、前者は忘失せる「明」の理想界を對象とする。この意味から内に向う自己は、既に一步現實的欲界から厭離して理想界を欣求しつつあるが、尙之に對する意味で相對的有限的自己の範圍を出でない。内に求むるとき、求められてゐる窮極の根源が、何處かに動きつつあると言えよう。

が、尙主客分離の相對的立場を脱出することが出来ないから、暗々裡に動きつつある根源は、遂に達すべからざる極限として影の如きものとなる。茲に言う可からざる不安があり、疑惑があり、若存若亡があり、自他分離の立場の行詰りがあり、絶望斷絶がある。總括して言へば人間至上主義の破綻がある。内に求める根源は、抽象的な形式的な空理であつてはならない。それは具體的な主客一なる絶對界、即ち名號の世界でなければならぬ。人間的立場からは、入口のない完き世界である。この全く斷絶せられた兩界は、如何にして解かるべきか。これ人間に課せられた永久にして窮極の問題である。

さて我が國佛教史に於いて、此の人間の窮極の課題を解かんとして立つた人々は、數多いことであるが、聖者としてではなく、凡愚として、この課題を解かんとして生涯を捧げられたのは、法然とその弟子親鸞とである。法然をして自他分離の人間至上主義の立場より離脱せしめたものは、善導の順彼佛願故の大文字であつた。法然は何處までも「順」の體驗を基礎として、我が國に於いて何人もなし得なかつた實在界に根を下ろした人間の眞實生活の現實的根源を、建立せられたのである。法然の我が國佛教史の位置は、人間中心主義の中に潜んで

いる主客分離の相對的立場を打破して、主客一なる絶對の念佛の世界を確立せられた所にある。併し法然の高唱せられた點は、「順」の已證に立ちて如來の選擇批判の絶對意志の命ずる念佛を取つて、本願に基づかざる余行を廢捨する一點に集注せられた。茲に残されてある課題は、入口のない完き念佛の世界に、如何にして入るかの信過程の問題である。人間中心主義の根柢を疑とし、涅槃の域に能入するは信と決定されたが、兩者間の溝の橋かけに就いては敍言せられなかつた。親鸞に残された課題は、この橋かけの問題であつた。

この問題は、法然の行を通じてその根柢の親鸞の信に移り行かねばならぬ。絶對に相容れない異なる念佛と余行との根柢には、之を一ならしめる廻向の信がある。夫故本願の智慧の前には廢捨せらるべき余行が、信成立の過程の中に於いては廢捨せらるべき何物もなく、如來大悲の異の方便欣慕の善根となる。極言するならば、善根のみならず避く可からざる惡業と雖も、人間至上主義の無始以來の迷妄を破らんとする如來大悲の善巧方便となる。如來の方便とは衆生の根性に應じて種々なる行を課し、聽ては無始の無明に基づく自他隔絶の相對妄念を、絶望の悲鳴にまで追い込んとするものである。絶望の大

悲痛こそ如來大悲の極る所である。稍ともすると人間至上主義の窮極的絶望が、何か人間的絶望の如く考えられ勝ちであるが、若しかくの如き絶望ありとすれば、それは如來大悲に比較するとき、尙甘き觀念的な絶望に過ぎないであろう。眞實の絶望は如來大悲の外にない。如來の大悲は絶對の暗黒であり、同時に絶對の光明である。橋かけの大事業は大悲の外にあり得ない。

大經は釋尊が彌陀の第十七願に應じて、自證内容を唯說せられたるに對して、觀經は王舍城悲劇の逆縁に依つて韋提希の爲に、釋尊自らの本願を能信する過程を、大悲心を以つて說かれたものである。大經には完き法の世界に入る橋かけの過程はない。無始的に法界から逸脱せる吾々衆生には、直ちに法の世界に入りようもない。茲に觀經の重要な意義がある。定善は佛身を觀じて佛心を見る。自他分離の相對的觀想、窮して無智を知る。散善の自力行は念佛の前にあつて無力となる。自力の觀と行とは、窮して他力廻向の信と行とに轉ぜざるを得ない。吾々は單なる自力行があるが如く思惟するが、ありとすれば分別的知性の抽象的產物でないか。吾々の所謂自力行と稱するものも、如來が自らの世界に導き入れんとする切實な善巧方便の行でないか。觀經の佛の正意を獨明

せられたのは善導である。善導が特に觀經の三心釋に力を注がれたのは、吾々の自覺なくして人間至上主義に終らんとするを、眞實の佛道に悲引せんとせられたからであらう。觀經の三心は散善上々品に始めて說かれるが、上、定善にも通ずるとするのが善導の意である。行から心に内轉して三心を深く省る外に、人間中心主義の自力を轉じて、如來至上の窮極の境地に入る何の道もないであらう。親鸞は善導を通して觀經の三心を見ることに依つて、如來大悲心の生死界廻入の本願三心の廻向の論理を展開せられたのである。

私は廻り道をして來たが、以下、上の旨趣を明かにする爲に、初めに善導の三心釋を考察し、後、親鸞の三心釋を見ようと思う。

二

茲に善導の三心釋を見ると言つても、一つの制限の下に見てゆき度い。制限とは親鸞を通してと言うことである。善導の三心釋は法然に依つて選擇せられ、之を傳承した人々は多々あるが、それが難解の爲に容易にその眞意を、窺知することが出来なかつた。吾々は親鸞の独自の読み方取扱ひ方に於いて、始めてその意のある所を知

ることが出来る。親鸞の三心論は、本願の三心と世親の一心との關係を主題とするものであるが、又善導の三心釋なければ、親鸞の三心論も展開しなかつたとも言えるであらう。此の意味で親鸞を通して善導を見ることは、やがて善導の釋が、如何に深く親鸞の自覺と内面的に結びついているかを知ることが出来る。

親鸞の善導の三心釋の取り扱ひ方は、同じ三心釋を種々切斷して、或る箇所は化卷十九願下に引用し、或る箇所は同卷二十願下に引用し、或る箇所は信化兩卷に引用してある。愚禿鈔下卷には圖式的であるが、遂次釋が施してある。更らに一般の漢文法的読み方を超えて、親鸞独自の訓點が試みられてある。特に後者は立場を異にするものの非難の對象とされている。元より親鸞がかかる独自の取り扱ひ方を敢えてせざるを得なかつた所に、親鸞の自覺を窺うことが出来る。親鸞のこの取扱ひ方の原理となれるものは如來の本願である。如來の本願と言つても特に機に關する三願が根柢となつている。此の三心釋や又他の箇所について独自の訓點を附して、親鸞の前後になき読み方をせられたことは、凡て親鸞にあつては同一様式であつたと言ふべきである。自覺を異にする反對者達には、文法を無視した無軌道的な暴讀と見ゆるで

あろうが、果してその非難は正鵠を得たものと言えるであらうか。

親鸞は最初から所謂無軌道的に讀まれたなどとは、想像だに出来ない所である。必ず一般的讀み方を通られたに違いない。併し只それだけでは親鸞の内なる宗教的要求が満されなかつたのである。決して一般的讀み方を無視されたのではない。一般的讀み方とは、親鸞に取つては人間中心の自力的立場を意味する。親鸞は誰よりも深く一般的讀み方を幾回となく繰り返すことに依つて、之を超え而かも之を可能ならしめる内的根源を訓點の上に表はさなければならなかつたのである。「須」の文字を「スベカラク……スベシ」と幾回ともなく讀まずして「モチイル」と讀むことは出来ない。本願成就の文「至心廻向」を「至心ニ廻向シテ」と讀まねば「至心ニ廻向シ玉ヘリ」とは讀めるものでない。元よりかく讀まれるに至つた示唆教示のあつたことは言うまでもない。されば一般的讀み方が無視されてあるのではなくして、それが獨自の訓點の中に生かされてあるのである。他力の世界は單にあるのではなく、自力を通してのみ他力が具體的内容を得ることを、文字の上に表わさんとせられた苦心が、獨自の讀み方となつたと言わねばならぬ。有限な

人間的立場を超えてゆくには無媒介ではなく、顯われた自力を媒介として始めて隠れたる如來の眞實心に包攝せられることを、文字の上に表顯せられたのである。非難は親鸞を解せず、親鸞とは住む世界が異なるのである。親鸞の讀み方は、萬人にその承認を要求する所の普遍的表現であると言わねばならぬ。

善導に依れば如何なる人間も觀經に説く所の三心を具足しなければ、如來の淨土に生れることは出来ないのである。淨土に生れるとは、人間に取つて自覺である。この自覺過程の構造を明かにせんとするものが、善導の三心釋である。惟うに觀經のもつ意味は、恰もその時代の人々をして、眞實の淨土教に誘引するに最も適した經典である。夫故善導の觀經三心釋は、外、時代の人々を啓蒙せんとし、内、觀經そのもののもつ人間の宗教的自覺の必然的な展開を明かにせんとするものであると言つてよい。されば善導の三心釋は、その觀經觀に基づいて、二様の見方が出来る。一つは人間の立場から如來の世界に入らんとする方向に於ける三心であり、他は如來立場より廻向せられる方向に於ける三心である。元より此の二つは、別々のものと言うことは出来ない。前者を媒介とする所に、後者への轉換がある。このことを明かにせ

られたのが、親鸞であると言わねばならぬ。

善導の三心釋も突如として生れたものではなくして、歴史的には曇鸞道綽の三心を受け繼いで居いることは言うまでもないが、その中心となれるものは觀經の下々品を身に體しして、釋を加えられたものであろう。

先ず善導の至誠心釋を讀んで突起的印象を與えるものは、淨土往生の行として雜毒の善虛假の行が否定され、

その否定原理として「彼阿彌陀佛因中に菩薩の行を行し給いし時乃至一念一剎那も三業の所修皆眞實心中に作し給いしに由つてなり」と述べられてあることである。この文字は親鸞の三心釋に流れ至つたことを考えても、吾々の自覺の根柢としての原理を言い表していることは明かである。吾々の往生を求むる淨土は、因も果も清淨眞實なるが故に、願生者に第一に至誠心が要請せられることは理の當然と言わねばならぬ。そして善導は至誠心と眞實心と註釋して居られる。親鸞に依つて更らにその意味を求むれば、涅槃經に説く如來であり佛性である。淨土への條件として第一に眞實心が要請せられてある根源は、如來の眞實心に據るものであることが出来る。善導に於いても亦これを釋せられる法然にあつても、一應人間に對して如來の如く眞實心であらねばなら

ぬとして要求してあるが、内省の深まるにつれて人間の眞實心はやがては否定されねばならぬのである。この方向に於いて徹底せられてあるものが親鸞の釋である。善導の至誠心釋を親鸞を通して見るとき、至誠心とは如來の眞實心であつて、人間のあらゆる生活段階を照らし批判する所の規準の如くである。

善導は眞實を自利眞實と利他眞實とに分けてゐる。親鸞は之を自力と他力の眞實と解釋された。窮極の意味からすれば眞實に幾つもある筈がないが、かく分類せなければならぬ意味は、如來の眞實心より分離せる吾々の生活の立場に種々あるからである。分類することは不純な立場から純粹な唯一の立場へ深化せしめんが爲である。

親鸞の愚禿鈔に依れば、眞實に二種あつて一者自利眞實二者利他眞實、自利眞實は難行道聖道門之が又堅超と堅出とに分類されてある。利他眞實は易行道淨土門之が又横超と横出とに分けてある。そうして堅超と堅出と横出とには各々相異はあるが、何づれも自力の言が使用され只横超の下には如來誓願他力也の脚註が施してある。次に就自利眞實二種有二三種として厭離眞實と欣求眞實を擧げ、前者に於いては堅超を省略し後者に於いては横超が除いてある。堅出の下には自力、横出の下には他力の

言が加えてある。かく展開されてゆく解釋の意味は、如來の誓願を根柢としない人間中心の立場には、眞實心の成り立ち難きことを表明せられたのであらう。堅超の省略されたことは卽身是佛卽身成佛と言うが如き證果は觀念的陶酔に過ぎないものであつて、やがては漸教的堅出の歴劫修行の生活に轉展してゆく外なきことを示めたのであらう。觀念的陶酔の堅超を除けば、後に残るものは自力的立場としては堅出と横出とである。併し兩者の間には混同することの出来ない相異がある。それは言うまでもなく、淨土と言う觀念が加わると否とである。生活の中に淨土が自己の理想として加つて來ると言うことは、宗教的生活としては非常な深化である。前に述べた求める心の方向轉換である。末だ淨土の意味は充分に解せられないとしても、既に生活と離すべからざる關係に於いて之が心中に寫つて來たと言うことは、堅超に破れ堅出に入り堅出も亦行詰つて、單なる人間中心の立場では眞實心し成し難きを知り、茲に從來問題としなかつた如來の淨土が、人間生活の最後の所依所なることに氣付き始めるに至つたのである。併し淨土が人間理想として新らしき意味をもつに至つたとは言え、それは人間的立場に寫つた外的淨土であつて、單なる彼岸的對象的淨土

に過ぎない。茲に横超が除かれてある理由がある。かく見ることに依つて吾々の知ることとは、除かれた横超と堅出(堅超を含む)及び横出との間には、踰えることの出来ない鴻溝が横つてゐることである。兩者の間には量的ではなく質的な相異がある。恰も十九願二十願と第十八願との相異に相應している。淨土への第一條件として至誠心が擧げられたことは、人間中心の聖道門的生活と雖も之を認めなければならぬから、淨土教内に誘引するに適切であると言う意味だけではなく、如來の眞實心を以つて吾々のあらゆる生活段階を照らし出さんが爲であらう。親鸞の分類に依れば吾々の凡ての生活段階は、聖道門的生活即ち堅超と堅出、淨土門的生活即ち横出と横超である。併しかく分類されたことは、決して固定した各種の生活があると言うのではない。如來の眞實心を失へる吾々の求道的段階を、純粹な横超の自由界より照らせば、かく分類せられねばならぬことを意味するのである。しかもかく分類することを通さずしては、吾々は如來の國に入ることは不可能である。

吾々は親鸞を通して善導の至誠心釋を見ると、以上の如く矛盾する二箇の立場を見る。一つは自力としての人間中心の立場、他は純他力即ち超個人的立場としての

如來の誓願の自由界である。若しこの矛盾する兩界のギヤップが橋かけせられないものであれば、吾々は永久に眞實を知ることが出来ないであろう。親鸞の至誠心釋の独自の讀み方は、この兩界の結合を表わさんとするものであろう。至誠心釋の正由の由の文字に就いて經也行也從也用也の訓註があり、信卷の信の訓の中にも用也が施してある。又同釋には須が用として讀まれてある。信卷が先きに成り愚禿鈔が後に出來たのか。勿論記されてある年代から言へば、元より愚禿鈔が遅く成れるものである。併しある研究者の説では、親鸞が法然の門下に奉事して居たとき、既に大綱が出來ていたのだと言われている。この説も無下に否定出來ない様にも思われる。この前後の詮策は別として、用の訓がいろいろに使われていることは、親鸞の深い體驗を吾々に傳えるものである。人間はその存在の本質的意味に於いて、到底有限性から離脱することは不可能であるが、併し又自覺的には之を超えて如來の世界に結合し得る自由が與えられてあると言わねばならぬ。親鸞は此の矛盾を須をモチイルとの結語は須眞實故名至誠心となつてゐる。

吾々は淨土への必須條件としての至誠心を見ることに

依つて、人間の至誠心は破れて劫つて人間的立場の限界を知るに至つたのである。如來の眞實をモチイルことが人間の限界を超ゆる所以であるが、吾々はいうと言うことが如何なる意味に於いて成り立つものかを、精密に見きわめねばならぬ。用いるの内的過程を明かすものが次の深心釋である。

三心中何の讀み替えもしていないものは、深心釋のみである。深信釋の一部は化卷に引用せられるが、他は凡て信卷に引用せられてある點から見ると、親鸞はこの深心釋に深い感銘を懷かれたと言わねばならぬ。古來深心釋は一深心を開いて二種となし、二種を更らに開いたものが七深信とせられてある。今深心釋の中核となるものを求めるならば二種深信である。それは善導の敘述に依れば、一者二者とあるは機法二種深信のみで、他は又の文字を以つて述べられてあるからである。此の深心釋の依つて來る所は既に述べたように、觀經の下々品であると言わねばならぬが、前の至誠心釋に反照すれば、矛盾する二箇の世界が機法二種の深信となつていふと言つてよい。このことも多くの研究者に依つて既に注意せられてあることである。用いると言ふことは、深く信ずると言ふことである。併し信用せんとしても、それを妨ぐる

ものがあつて信じ得ないのである。妨ぐるものは、法にあるのではなく機の問題である。吾が眞實在の法界に入ることの出来ない障害は、常に吾々の主觀側にある。主觀の純化の外に、法の世界に結びつくことは出来ない。茲に二種深信として、機の深信が第一に擧げられねばならぬ理由がある。そうしてこの信の順序は、吾々が流轉の機である限り、兩者を置き替へることの出来ぬ秩序でなければならぬ。このことは南無なしには、阿彌陀佛のましまさぬと同じである。

さて、どうすれば用いると言うことが成就するのか。六要の釋に於いて機の深信を見ると、それは自力無效と言うことである。自力無效とは、單に人間の能力が行き詰つて、眞暗い影が漂うと言うが如き意味であつてはならない。古來善導の機の深信は、自力か他力かの問題で、人心を迷惑せしめたこともあつた。善導の無有出離之縁の絶望は、人間的な感傷的又は自棄的絶望ではない。絶望は如來の大悲に於いて成就する所の、無始以來の人間至上主義の絶望である。絶望とは人間能力の分量上の強弱の問題ではなく、質の問題でなければならぬ。人間の能力とは自他分離の限定性としての能力である。吾々が自己の有限性に固着したことは無始的である。法

藏菩薩の修行が、無始以來乃至今日今時に至るまで、清淨眞實であることを憶へば、吾々の原始の迷妄の一點が微細にして如何に除き難いものであるかを知らしめられるのである。分別的迷妄は、或いは除かれるが如く感ずるかも知れないが、俱生的迷妄は如何ともなし得ざるものである。この微細な迷妄の一點が除かれるに非ずんば永久に人間は人間となり得ない。原始の迷妄は、極めて微細微小の點に過ぎないであろうが、極りなく擴大してゆく常没流轉の虛妄生活を轉展せしめる恐ろしき一點である。常没流轉の底に、無始の迷いの始ると同時にまします如來の生死廻入の大悲心こそ、種々の善巧方便を拵え給いて、吾々を窮地に追い込めることに依つて、無有出離之縁の絶望を成就し給いたのである。誠に如來大悲の絶望は大暗黒であり、同時に大光明である。

この大悲の絶望の構造を分析して述べるならば、無始以來流轉する自我が、無始以來の主位を轉ぜられて客位に置かれることである。言いかえると、流轉し來つた孤立的自我もその對象も、もろともに客觀化せられることである。舊の主人が客となつたと言うことは、茲に新しい主人の來入がある。新しく來入し給ひし主人は、舊主人から見れば客であつたのである。この主客の取り替へ

が取も直さず機の深信である。新主觀とは超個人的な如より來生する寂靜主觀である。人間は限定的存在であることは如何ともなし難い事實であるが、これに縛られる所に固定した有となる。有としての固定が否定される所に、如來因位の法藏の寂靜主觀に歸ることが出来る。否定とは消し去ることではなく眞に矛盾することである。單なる知性的矛盾は統一を知ることが出来ないが、眞に矛盾することは統一することではなければならない。矛盾即統一、統一即矛盾であらねばならぬ。茲に有は空となる。無始以來の固定せる有が空となる所に機の深信が成就し、同時に無疑無慮の乘彼願力の法の深信が成る。機の深信に於いて固定化せる有が破れ、法の深信に於いて有限的存在がその存在の根源の本願力に結びつき、攝取せられて入正定聚之數となる。乘彼願力とは固定的有の否定なしには成り立たない。本願力を須いるには、この否定が第一條件である。自力無効とはこの否定に外ならない。スベカラク……スベシと言う有の立場が轉ぜられて用いると言う信が成り立つ爲には、有の否定が内的事實とならねばならぬ。一深心の内容は決して二種が並列するのではなくして、意味的因果として二種に開かれねばならぬ必然性を藏していると言わねばならぬ。因の因

たるは壽命無量であり、果の果たるは光明無量である。壽命と光明の結合點が信であるとも言えるであろう。法然は二種深信を釋して、生死の家には疑いを以つて所止とし、涅槃の域には信を以つて能入とすと言うて居る。この語は親鸞の深く傳承せられる所となり、行卷にはこの語をそのままに擧げて居る。教行信證の總序には難思金剛の信樂は除疑獲證の眞理也と敍し、信卷には阿彌陀如來三心を發すと雖も涅槃の眞因は唯信心を以つてすと述べて居る。

二種深信以下には又として五深信が述べてある。親鸞は又の代りに第三……第七として、二種深信の二者二者と結びつけて居る。この五深信は古來より法の深信を開いたものと見てある。惟うに五箇の深信の中心となるものは、「人」であると言うてよいであろう。但し人と言うてもいろいろあつて、淨土教を非難する人もあれば、又之を深く信ずる人もある。特に善導の時代には、攝論宗の疑難の影響する所大なるものがあつた。道綽や善導はこの疑難に對して、淨土教の自律性に就いて心血を濺がれたのである。法は單に法として存するのではなくして人に依り人を通さねば、法は展開しないのである。人を人たらしむるものは元より人を超えた法であるが、法を

法たらしむるは人を得ずしてあり得ない。大きな疑難の時代に生れられた善導には、一層この感が深かつたであろう。善導は満足大悲の人實語の人を釋尊に見出して、大いなる確信に於いて建立自心を叫ばれたのであろう。釋尊に隨順することは諸佛に隨順することであり、諸佛に隨順することは諸佛と言ふ人を通して、十方に響流する佛願の叫びに隨順することである。就人立信は就行立信である。佛願に相應せるものは了教であり、然らざるものは不了教である。佛の印なきものは無記無利無益となる。吾々はややもすると人を忘れて法に偏する。善導は時代の疑難の刺戟に全身を戰慄せしめつつ、法を展開する尊き人を全靈をこめて深信せられたのである。親鸞の教行信證として自覺の大系を組織せられた所にも、この意味が充分に表示せられてあると言わねばならぬ。

吾々は淨土への第一條件としての至誠心は彌陀因中の眞實の菩薩の所修を須いなければ、吾々の行は畢竟雜毒の善虛假の行に過ぎぬことを見たのである。第二の條件としての深信に於いては、至誠心を用いるの内的過程の意味を知つたのである。至誠心を成就せしめるその根源は、深信であることを知り得たのである。次に第三の條件としての廻向發願心を考察して、前二者と如何なる關

係があるかを明かにせなければならぬ。

廻向發願心とは、吾々の宗教的要求であると言つてよいであらう。親鸞は善導の廻向發願心を二種に分ち、一つは自利(自力)、他は利他(他力)として居る。そうして化巻と信巻に別けて引用されてある。しかも利他の廻向發願心は一般的讀み方をしないで、至誠心釋と同じく須が用となつてある。善導も散善義では廻向發願心を經文のままに解釋して居るが、言南無者の釋に於いては、發願廻向として順序が逆にしてある。逆にすることに依つて如來の廻向發願心を根柢としなければ、人間の廻向發願心の成じ難きを顯示せんとせられたのであろう。親鸞が善導心の羅列的廻向發願心釋を自利利他としたことは、善導の底意により自利を通して、しかも之を超えることに依つて、之を成り立たしめる如來の廻向發願心を明かにせんとしたのであろう。

次に親鸞は就廻向發願生者有信心信心者作得生想此心深心由若金剛と釋している。この解釋は三心釋の核心であると言つてよい。若しこの解釋がないならば、三心釋はその根本の原理を明かにすることは出来なと言わねばならぬ。吾々が如來の廻向發願心を感じるのは、突如として起るものでない。長い間の人間中心

の自力廻向發願心の無駄を通さずしては、之を感じずることは出来ないものである。自力の廻向發願心を機縁とすることに依つて、如來は自らの純粹な廻向發願心を入間の上に廻施し給うのである。廻向發願心を説く所に信心あり、しかも此の心深信せること由し金剛の若しと、極めて力強い表現がしてある。これは一體どういう意味であろうか。人間的立場からすれば、至誠心から深心深心から廻向發願すべきものである。然るにこの釋に於いては、廻向發願心から深心が生れて來るのである。三心を成立せしめる最後の原理が至誠心でもなければ又深心でもない。三心中最も根本となるものは、廻向發願心であることを吾々に教えるものがこの釋である。佛智より批判すれば、定散二善の諸行は廢せらるべきものであり、弘願の念佛は立せらるべきであるが、如來の大悲心より衆生の生活を見ると、棄て得られぬ人間中心的な思考や行動は、簡単に廢すべきでなく之を肯定し之が限界を知らしめんが爲に、善巧方便が構ぜられねばならぬ。諸行が方便的意味をもつ所に如來の大悲心があり、諸行の窮極的行詰りの無縁の大悲に於いて眞實の念佛に歸入せしめられる。衆生の自力的諸行の方便的肯定とその行詰に於いて遂に念佛の大道に導入せしめるものは、

如來大悲の願往生心即廻向發願心である。かかる大悲の廻向發願心に觸れる外に、人間の自覺と救済とはあり得ない。善導は此心深信せること由し金剛の若しと譬喩し、親鸞も一譬喩者此心深信由若金剛と釋している。善導の深信由若金剛と言う聖語は讀むものの精神を震撼せしめて止まない。

吾々が若し分別的知性の立場に立てば、三心は恰も個別的に三心がある如く見えるのであるが、分別的知性の立場を超えて、無分別的立場より深く内に歸りゆくならば、固定せる三心があるのではない。眞に在るものは如來の廻向發願心のみである。併し單に如來の廻向心と言うのでは、吾々人間の意識と直接相ふれる所がない。若し何らかの意味に於いて吾々個體に於いて經驗せられるものでないならば、それは在れども無きと同様死せる觀念と言わざるを得ない。吾々の直接に經驗する所でなければ、吾々の救済はない。かく考えて來ると、如來の廻向心に直接ふれる點を吾々の上に見出さねばならない。吾々の現實は如來の廻向心を見失うている。見失うた廻向心に歸入する所が信である。實在的に言えば如來の廻向心が先きで信は後であるが、現に見失いそれから分離せる吾々の現實から言えば、信が先ず成り立たねば廻向

心を在ると知ることが出来ない。在ると知るとは同じである。信を通さねば廻向心ありとするも、それは力なき一觀念と言う外はない。信とは個人的主觀的心理的な經驗ではない。信とはこの主觀を超えた背後の大主觀の自證である。併しかく言うとき、背後の大主觀を形而上學的に觀念遊戲することでは決してない。眞實の大主觀は永久に對象化せられるものでない。對象化出来ない大主觀は對象的には把握することの出来ない性質のものである。難信之法とはこの消息を意味するのである。吾々が大主觀を知るのには對象としてではなく、夢なる固定化する自己の現實を、眞實の現實としている妄執を妄執と知らしめられるとき、不可思議の大主觀に歸入するのである。世に嚴肅と言うことが言える事實ありとすれば、この内の事實以外にないであろう。吾々の自覺とは無始以來吾々の生活は夢なりと教える聲、即ち大主觀の作用を知る外にない。大主觀とは分別的知性に依つて固定化せられるものでない。大主觀とは作用自體である。大主觀が現實的用となれば、必然的に無始以來の宿業に攪弄されて來た十方衆生が浮きぼりとなる。この内の經驗の外に信はない。信とはこの内の事實を直視したことである。信とは窮極的反省である。この信がとりも直さず如

來大悲の廻向心である。吾々は如來の大主觀を、何故廻向心と感ずるのか。それは無始以來如來の心より分離し、如來の心を忘却しているからである。信とは別に新しい内容が加つたのではない。信というものは、廻向心というもので成り立つのではない。信とは廻向心の自證であり自覺である。この事實の外に世に確かなものはない。善導の由若金剛とは單なる譬喩でなく、如何なる内外の妨難を以つてしても動亂せしめ能わぬ内の事實である。かくして、吾々は吾々の信を成ぜしめる原理として、如來の廻向發願心を見るのである。この如來の廻願心の光がなければ、吾々の信はないのである。

善導は第三の廻向發願心の下に過去現在は今勿論將來と雖も、多くの人々に深い宗教的感化を與える所の有名な二河白道の譬喩を施設している。此の譬喩は現實人生の根柢に、如來本願の大道の法藏を開いて、眞實宗教の窮極の原理は如來の廻向發願心なることを表わさんとしたものである。これ善導の人生觀であり宗教觀である。一旅人は異學異見別解別行の濁亂限りなき外的誘惑と戦いつつ、内に燃えつつある宗教的要求に導かれて、漸くにして目的地に接近し一息つがんとするとき、外的誘惑よりも一層困難なる無始以來のどうすることも出来ない内

なる宿業に直面して、死する外なき自己を見出したのである。外の誘惑は自己以外の誘惑と思つていたのであるが、内の底なき迷妄に氣づけば、外は内の現れであることを見出して、今更の如くどうすることも出来ない自己に倒れて了う外なかつたのである。併し限りなき誘惑より旅人を住持してやまなかつた力は、旅人の内なる眞實の宗教的要求そのものであつた。旅人は全く行詰るまでは、自己の内なる宗教的要求の何ものなるかを顧みず、只ひたすらに避走するばかりであつた。併し進むことも退くことも又留ることも出来なくなつたとき、そこに明かに動き出すものは、只一筋に燃えている眞實の宗教的要求であつた。ここまで逃げて來たのは自分の力であつたと感じていた旅人は、始めて自分の力ではなく無始的に迷い出したその時より、燃えて止まぬ人間以上の滅することなき内なる要求であることに氣づいたのである。今までにも何回となく釋尊の教を學び、それを通して彌陀の法を聞いたのであるが、無耳人であり無眼人であつたのである。人間中心の立場が現實人生の逃避に於いて、全く何の役にも立たたぬ羽目に直面して、始めて燃えて止まぬ内なる要求の聲に耳を澄して鮮かにきくを得たのである。旅人の心中には二箇の矛盾する契機があつ

た。一つは無始以來の感覺的妄執、他はこれより離脱せんとする内なる要求であつた。この契機は頗りに争えども、旅人はどうすることも出来なかつた。併し一度自力妄執が死滅するとき、この妄執に覆蔽せられていた内なる純なる要求は共に死滅しなかつた。生き残つて一層強く燃えさかる如來の廻向發願心は、大悲を以つて旅人を攝取したのである。彼は信ぜざらんとして信ぜずには居れなかつた。その瞬間彼は東岸と西岸とより發喚の聲の響き互るのに、心胸を躍らせたのである。傳統の歴史を通して歴史以前の一如のままに來生する宗教的要求を直視したのである。既有_ニ此道_一必應_ニ可渡_一衆生貪瞋煩惱中能生清淨願往生心。彼は彼の個人的な宗教的要求を超えて、本來の如來の廻向發願心が自己の廻願心なることを自證したのである。旅人の内に見出したまじりけのない眞實の要求即如來の廻向發願心は、只そのままに留まるものでない。自らのもつ光に依つて、旅人の三世の妄執を隅なく照らし、十方衆生を照らし惡を轉じて徳となす行智を展開して止まぬものである。旅人は如來の廻願心の白道に乗じて、自由な佛の國に渡り得たのである。旅人とは單なる旅人ではなく因位法藏菩薩の象徴である。

善導の三心の關係に就いて開悟院靈暉師は、其の著愚禿鈔開書下卷の中に次の如く述べている。上ノ至誠心ハ如來永劫ノ眞實功德ノ尊號ヲ體トス 又次ノ深心ハ初ノ眞實至誠心ヲ以テ體トスルナリ。故ニ禮讚ニハ深心卽是眞實信心ト釋シ玉フ。唯今ノ廻向心ハ上ノ深心ヲ爲_レ體。深心至誠心ヲ不_レ離。故ニ眞實ノ深心ヲ以テ廻向心ノ體トスル。吾祖本願ノ三信ヲ次第ノ如ク體ヲ定メル事全ク私ニアラス。唯今善導ノ御指南ニヨル義ト可_レ知云々。開悟院の言、簡にしてよく善導の三心釋の關係を把握するものと言つてよいであらう。善導の三心釋は觀經の三心釋なるが故に、善導の觀經觀が根柢となつてゐる。夫故三心觀は聖道自力の立場から淨土他力の立場へ、淨土他力中の自力の立場から弘願の純他力の立場へと展開されてゐる。眞如の理觀から觀佛三昧の事觀へ、觀佛三昧の外的事觀から念佛三昧の本願相應の內的事觀の立場へ、即ち抽象的立場から具體的立場へと内面化せられてゆくのである。善導の立場は人間の宗教的要求を出發點として、無有出離之縁の行詰りに於いて、如來の願往生心へ飛躍轉換するのである。飛躍轉換は信の事實である。信こそ眞の現實である。果成の正覺と因の願心を統一するものは信である。信の事實を開いて如來の廻願心

たる先驗的原理を見出し、この根本因に依つて吾々は往生の果を得しめられるのである。親鸞は善導和讃の中に信は願より生ずれば、念佛成佛自然なり 自然はすなわち報土なり 證大涅槃疑わずと讃頌して居る。

惟うに善導の三心釋は、我が眞宗史上誠にそれ以前に見ざる卓絶せる深き釋義と言わねばならぬ。元より善導がその時代の觀經釋の混亂に刺戟せられて、神祕的とな言うべき高い宗教的情熱を以てせられた古今楷定がなければ、この三心釋もなかつたであらう。併しその三心釋の終りに、三心既具無_レ行不_レ成願行既成若不_レ生者無_レ有是處也と結んでゐることは、恰も道綽の安樂集第二大門第三廣施問答の末尾の語と同じである。又廻向發願心の終りに往還二廻向を擧げられる等から考えると、初めにも一言したように、善導の三心釋は曇鸞道綽を繼承するものなることを知ることが出来る。善導の三心釋は偏依善導一師の法然に依つて相承されたが、法然の三心の私釋は詳細を語らず、遂に親鸞に至ることに於いて、始めて善導の眞意が明瞭にせられたと言わねばならぬ。

三

吾々は善導の三心釋を見ることに於いて、眞實心中に

廻向し給える願往生心が、宗教的信の根本的原理なることを知つたのであるが、その三心釋は自力から他力への様式であつた。親鸞は善導の立場を受けることに依つて、三心成就は如來の廻向なることを明かにせんと意圖されたものである。人は如來の世界に入らずして、如來を論ずることは不可能である。親鸞は善導の三心釋に依つて如來の正覺と相應し、信の一念よりそれを成就せしめる因の過程を闡明せんとしたのである。

吾々は親鸞の三心釋が如何に善導の三心釋と、内面的に密接な關係を以つているかを考察しなければならぬ。觀經には、一者二者等と區別して三心が擧げられてあるが、大經の三心は觀經の如く區別してない。併し親鸞は之を釋するに善導の別釋の形式を取つて居る。特に略文類には一者二者等となつてゐる。かく善導と同様の形式を取つたと言うことは、親鸞の三心釋が善導の三心釋を離れて成立し難いことを表わすものと言わねばならぬ。

先ず兩釋の關係を古來の研究の暗示に依つて考えるに、親鸞の信樂の釋の中には、善導の至誠心釋の語が入り來つてあることは明かである。親鸞は善導の至誠心釋を機の深信として受け取つたからであらう。善導の深信釋には一深信を開いて二種としてあるが、只並列的に擧

げるのみで、兩者が如何なる關係を有するやは充分に明かであるとは言えない。親鸞はこの二種の關係を因と果と見て、善導の法の深信を至心釋の方に逆轉して居ると見てよいであらう。その故は信樂釋の中には、善導の法の深信に相當する釋が見えないからである。そうして一貫してあるものは自力否定の機の深信ばかりである。しかも至心釋の中には、如來以清淨真心成就圓融無碍不可思議不可稱不可說至德と述べられてある點から、一層かく言うことが出来るであらう。並列的釋義を因果即ち行と信との關係として、法の深信を至心釋に逆轉して解明せし所に、善導の眞意が一層明かにせられたと言えるであらう。又善導の廻向發願心釋の廻向の原理が、親鸞の三心釋には共通して廻施の語を以つて貫いてある。親鸞の廻向觀の基づく所は、正しくは曇鸞であると云わねならぬが、曇鸞に至る前には善導があり、善導の前には法然がある。この意味から善導の廻向發願心が、親鸞の三心釋全體に深い影響があると云わねばならぬ。又善導の三心釋中の衆生界と佛界との二箇の矛盾が、親鸞の三心釋の中に一層明白な形となつて流れ入つてゐると見てよい。親鸞の三心釋には通じて如來因位の菩薩の行が擧げてある。之恐くは善導の至誠心釋に據られたも

のであろう。如來の永劫の修行の光の前に照し出されるものは、吾々衆生の無始の流轉相である。眞實の宗教の問題は、如來の願心内に生じ来る二箇の矛盾の解決の外にないであらう。信が問題とせられるとき、この二箇の矛盾契機が如何にして解かれるかの外にない。善導の心中の矛盾は親鸞の心中の矛盾として傳承されてゆくことは當然と言わねばならぬ。又善導の第三心釋下の二河譬が、親鸞の三心釋に深く入り込んでいことも言うまでもない。群賊惡獸が至心釋に於ける衆生の業相、水火二河が信樂釋に於ける衆生の惑相、西岸の招喚が欲生釋の如來の勅命となつてゐる。思うて茲に至れば善導の三心釋と親鸞の三心釋とが、如何に切り離すことの出来ない關係にあるかを知ることが出来る。只兩釋が切り離せないと言ふのみでなく、宗教的眞理が相對的立場から絶對的立場に進展せられてあると言わねばならぬ。重ねて言ふと善導の深信を通して如來廻向の原理を見出すことに依つて、善導の至誠心釋が親鸞の信樂釋に、善導の法の深信が親鸞の至心釋に置き替えられ、善導の廻向發願心釋に依つて、親鸞の三心釋全體が廻施（廻向）を以つて貫かれ且次第に果の因を求めて、至心は名號を信樂は至心を欲生は信樂を體とすとして、善導の明瞭を缺く三心

關係が、次第的體釋を楔として三心の關係を明かにしてあることは、善導の自力から他力への方便誘引の釋即ち人間から如來への釋が、本願力廻向の釋即ち如來から人間への釋として書き直されたと言ふことであらう。しかもこの展開は決して親鸞の私事ではなくして、開悟院の言われる如く善導の底意を顯揚したものと云わねばならぬ。されば親鸞の三心釋は善導の三心釋であり、且觀經から大經への轉換であると言ふべきであらう。

吾々の茲に問題とする所は、親鸞の三人釋中第一問答ではなくして第二問答である。親鸞の三心釋を見るに、至心釋の下には大經の法藏菩薩勝行段の經文を引用し、信樂釋に於いては本願成就の文中諸有衆生聞其名號信心歡喜乃至一念が擧げてあり、欲生釋には同じく成就の文至心廻向願生彼國即得往生住不退轉唯除五逆誹謗正法の經文が引いてある。此の三文から考えるならば、親鸞の三心釋は成就の果の立場に立つて之を成立せしめる因の過程を明かにせんとせられたものであると言ふことが出来る。法藏菩薩の永劫の修行に依つて成就されたものは名號である。この果體としての名號の世界を建立してゆくには、如何なる過程を通り來つたのか。名號の世界から離れて了つてゐるのが吾々衆生である。吾々が若し名號

の世界に生れんとするには、法藏菩薩が名號を成就するに當つて、歩まれた必然的な自覺の過程を通らねばならぬ。凡て自覺の世界には共通普遍の道がなければならぬ。これなしとすれば眞の自覺と言うことは出来ない。

親鸞の三心釋はこの永久普遍の自覺過程を明かにせんとするものである。淨土眞宗は名號の外に何もないのであるが、名號の自覺の世界に歸りゆくには、法の中に包まれている機を開かねば、法の中に歸りゆくことは出来ない。法とは機法一なる所に名づけられるものであつて、機と無關係であると言うのではない。法の世界は果體であつて、これより分離せる吾々衆生に於いては、手のつけられぬ入口のない完全圓滿の世界である。法の中に入るには、法中より機を開く外に歸る道はない。機を開くとは果體の一念を開くことに依り、それを成就せしめる因の位に歸りゆくことである。因の位に歸りゆく所に、法に相應しない不純の機が照し出されて來ると言わねばならぬ。

惟うに凡ての有限的存在は、一瞬と雖も實在の法から離れてその外へ踏み出すことは不可能であるが、併し吾々の現實は實在の中にあつて在ることを知らない。この無智無明から人間の生活が混迷狀態に陥つてゆくのであ

る。人間の問題は夫故に根源の法に歸つてゆくことでなければならぬ。之を裏返えて言えば法が人間の上に還り來ることである。法は法としてあつても無自覺的關係に於いてあるならば、その功德力用を顯現することは出来ない。法の人格化がなければ、法は法自身の實在を證明することは出来ない。古來思想史上に神の證明に苦心が用いられた時代があるが、それが若し知性的證明であるならば只それだけのことであつて、何ら人間の生活を動かす力を有しない抽象的觀念である。法はどうしても人格的存在とならねばならぬ。法が人格的存在となると言つても、偶像的實體的存在であると言うのではない。曇鸞の言われる法性法身より方便法身を生じ、方便法身より法性法身を出すと言う自覺の意味である。自覺とか自證と言うことは、法が人格的存在となると言うことでなければならぬ。法を機から離して非人格的なものとして思惟するのは、人間の生活を平面的な抽象的な理想の一面に偏局せしめるの外ない。自覺とは徹頭徹尾人間の問題であつて、人間と直接交渉のない法を人間のかたに思念したのでは、自覺も救済もないものである。法は機とならねばならぬ。法中より機を開く所に人間の自覺自證は成就する。本質的に言えば機は元來唯一であるが

無始的誤謬即ち無明に依つて、不純なる衆生の機が變現するのである。この不純の機を純化して、本來の純粹なる機に返さねば法は成就しないのである。惡人正機とは機の純化の極致を言い表わしたものである。法藏菩薩の永劫の修行と言うも、畢竟するに機の純化の過程であると言えるであらう。如來の三心成就は機の純化の過程である。機の純化がそのまま法の成就となる。更らに言うに吾々の求めて止む能わざるものは、本來清淨なる一如法界法性法身の世界である。法性法身の世界には何の固定せる實體的なものは、一つとしてない事々圓融無碍にして全體系をなせる世界である。性功德の全體系はその中心に、空無相無願の純粹な一如の主體が住持している。性功德と一如の主體とは圓滿一體である。それ自體圓滿せる一如無相なる主體がそれを見失える衆生界を見出したとき、止むなく自らの本來の無相を衆生の迷える有相に應じて自らを限定しなければならぬ。衆生の有相の不純の機に對立して、一如無相の純粹なる機を衆生救済のために限定し來れるものが三心であると言えるであらう。

吾々は上に述べた視點から、正しく親鸞の三心釋へ移りゆかねばならぬ。行卷に稱揚讚嘆せられた名號の法界

は、衆生の現實界を超越せる清淨光明の世界である。名號は如來果成の法界である。併し吾々に取つて問題となることは、如何にして果體としての光明名號の世界に歸入することが出来るかと言うことである。茲に衆生の自覺即ち機の問題がある。先きに述べた法より機を開かねばならぬ問題がある。如來の第十八願の三心發起の問題は、果成の名號界に衆生を引入せんが爲に、如來自身が衆生界に退入せられる自覺過程の歩みを表わさんとするものである。

先ず至心釋を見るに、至心は果成の法界を成就する根本精神である。法界に自らを全く閉じこめたる至心ではなくして、法界より出でて衆生の生死界に第一步を踏み入れ給ひし眞心である。理想界を出でて現實界に入り給える心である。親鸞が自釋の次に大經の法藏菩薩の勝行段の文を引用せられたことは、この意味を表わさんとせられたのであらう。一度如來が退いて生死の菌に入り給うや、そこに照し出されて來るものは、衆生の穢惡汚染虛假諂偽の無始以來の果としての現實業相である。若し吾々の現實界に如來の至心の廻入がないならば、只あるものは現實肯定の相のみであつて、穢惡汚染虛假諂偽の否定相の起りようがない。如來の心は本來純一無相であ

る。然るに一步吾々の現實界へ入り來れば、衆生心を穢惡諂僞としこれと矛盾するものとして、自らを清淨眞實心と制限し限定するのである。至心は絶對の相對化の第一歩である。これ衆生が無始以來如來より分離して、虚妄の生活を幻出して來たからである。併し如來の産む矛盾は人間の知性が生む矛盾ではない。知性の矛盾は解決の出來ない矛盾であるが、如來の矛盾は同時に統一である。統一とは穢惡諂僞の惡を轉じて徳と成すことである。この意味を親鸞は如來清淨の眞心を以つて圓融無碍不可思議不可稱不可説の至徳を成就し給えりと言うて居る。總序の中に圓融至徳の嘉號は惡を轉じて徳を成ずるの正智と言うてあるのも此の意味でなければならぬ。又至心を以つて群生海に廻施し給えりと言ひ、利他の眞心と言ひ、至心は至徳の尊號を體とすと言ひ、更らに一乘大智願海廻向利益他の眞實心と言うてある點から考へても、至心は既に全く法界に屬するものではなくして、衆生の現實界に第一歩を印して之を照らし攝取するものであると言わねばならぬ。かく至心釋に於いては信樂釋の如く衆生願求の自力往生の否定はなくして、穢惡を轉じて徳を成ぜしめる光明攝取の果成の相が濃厚に出ていると言わねばならぬ。

されば至心とは衆生界に入りて、無始以來の業を身に感受し給う心である。衆生を離れて如來の至心があるのではない。生死界に廻入し來たれる如來の大悲心なるが故に、衆生無始の業相を自らの相として感受し給うのである。吾々衆生は惡業を何の深い反省もなく之を滅除せんとするのであるが、如來は至心を以つて惡業を惡業として自らに深く感じ、寂靜のうちに之を受容し給うが故に、受けることが超えることであり、超えることは轉惡成徳せしめ給うこととなる。これ如來が菩薩となり、菩薩となることは衆生となりて之を荷負し給うことを意味するのである。

親鸞は至心釋に於いて、名號と至心との關係を如何に見たのであろうか。斯の至心は則ち是れ至徳の尊號をその體とすと言うて居る。名號は法界である。三心とは、この名號の法界とそれより孤立せる無自覺なる衆生界とを、内面的に結合せんが爲に如來に依つて發起せられたものである。されば如來の本願の三心とは生死界廻向の大悲心である。その第一歩としての限定が至心である。名號と至心とは内面的には等流する同一持續體であつて、若しその區別を求めるならば同一體上の因果二位とも言うべきであらう。名號の果體は至心の因に依つて成

る。因とは名號の法を成就せしめる因の機的作用である。作用とは機の純化である。衆生の無始以來の穢惡諂僞の業相としての不純の機の對象化に依つて、名號の法を成就する正智としての純機が至心である。親鸞が至心を一乘大智願海と言のは、この意味でなければならぬ。至心の因の智願に依つて、至徳の果體たる名號の法界は成就するのである。

次に信樂釋に就いて述べよう。吾々は至心は法界より退いて如來の大悲心の生死界廻入の第一歩としたが、之を信樂釋に對せしめると、至心は尙名號の果體の中に屬するものとしなければならぬ。それは至心釋に如來以_二清淨真心_一成_二就圓融無碍_一……至徳_一以_二如來至心_一廻_二施諸有一切煩惱惡業邪智群生海_一と述べてあるからである。名號を成就する至心が既に群生海に廻施せられてあるとは、邪智を轉じて徳を成ずるが、至心の作用であることを表わさんとするものである。この意味から言へば至心は群生海に廻入せる大悲心ではあるが、信樂に對すれば尙光明界中に屬する内的作用と見てよいであらう。されば至心の果相としての智慧の中には、之に對して衆生の穢惡諂僞の果の業相が反照せられてある。如來の大悲心とは還來穢國である。還來穢國とは果から因への現實界

の徹底的反省である。茲に果中の因であつた至心は、更に一步退いて迷いの果の因なる惑相を照し出さねばならぬ。善導の二河譬の群賊惡獸の中に潜む貪瞋の煩惱が對象化せられねばならぬ。惑とは迷いの本であつて疑惑である。親鸞は疑蓋の語を三心通じて用いて居る。このことは第一問答の字訓釋の結論によるもので、三心別釋をなしつつ常に三即一なることを言わんとするものであらうが、別釋に於いて特に疑蓋が問題とせられるのは信樂釋であると言わねばならぬ。至心は大悲の智願であつて、之に對するものは煩惱惡業邪智である。至心は行智であつて、尙疑惑が問題とされていないのである。

至心釋に於いても信樂釋に於いても、菩薩の勝行が述べられてあるが、併しその意味が異つてゐる。至心釋にあつては、勝行は至徳の名號を成就する因行としてあるが、信樂釋にあつては、無量光明土に往生することの出來ない疑惑を根柢とする虛假雜毒の善と行とを否定する原理としてである。併し菩薩勝行の文は善導のままではない。善導の文は行_二菩薩行_一乃至一念一刹那三業所修皆是眞實中作とあるを、親鸞は行_二菩薩行_一時……疑蓋無雜と末尾が書き替えてある。これ善導の至誠心釋の文を信樂釋に轉用して、信樂の特質を明かにせんとせられたの

であろう。尙又三心通じて衆生の流轉の業相が述べてあるが、その中無明の文字の使用されてあるは信樂釋のみである。かく見て來ると、一如無相の如來の絶對智は一退して大悲心と轉じ、衆生の相對界に入り來ることに依つて、自らの本來の無相を邪智に對して正智と限定し、之を通して今や疑蓋に對して満足大悲圓融無碍信心海と限定せられ來つたのである。至心は苦果に對して因の業を照し出したとすれば、信樂は業の因なる疑惑を反照し來つたものと言わねばならぬ。茲に、信樂釋の面目がある。

一體吾々は何故に迷わねばならぬのか。迷いの根本因はどうして生じ來つたのか。この問いは解き得ない悲劇的問いである。何故ならば迷いの中にあつて迷いの因を知ることは、絶對に不可能であるからである。迷いと迷いを知るとは次元を異にしている。迷いを出でし心にして始めて迷いの本、疑蓋を知ることが出来る。迷いを出ずる心は如來の大悲心である。如來の大悲心は否定と肯定の二面をもつ。否定とは迷いより出ずること、出ずるとは迷いの對象化である。迷いは對象化せられることに依つて、衆生は大悲の光明の中に攝取（肯定）されるのである。否定は機の深信であり肯定は法の深信である。

吾々は如來の大悲心に依つて始めて迷いの因の因を知る。迷うとは肉體の有限性に於いて、如來の一如の無限定性を見失うことである。茲に一切の有限的存在は、ばらばらな孤立的分散に墮する。孤立的存在となり終つたが故に、無相の如來は疑蓋の對象となる外ない。如來の至心に廻向し給うことの出来ない障害が茲に生ずる。至心は信樂となつて、廻向を障害する疑蓋を否定せなければならぬのである。

至心釋に說かれてあるものは念佛往生であるが故に、聖道門の自力生活に破れて、淨土に往生せんとする第九願の諸行は否定せられてあると言える。諸行を廢して念佛を選擇したけれども、眞實の信なきときは自力の念佛となる危機をもつ。信樂釋は自樂を求むる危機に墮せる念佛往生を否定して、弘願の念佛に入らしめんとするものである。至心に於いては諸行を否定し、信樂は自力の念佛を廢する。諸行と自力念佛とは行體としては大いに差異があるが、それを行ずる機に於いては依然變りがない。行體の上では純化せられたが、機の上にあつては尙純化せられてあるとは言えない。機の純化こそ信樂の特質である。善導や法然に於ける選擇本願の意味は、行の上に於いてであつた。諸行を廢して念佛を選擇するに

あつたが、親鸞に來つて選擇本願の意味は願往生心即ち機の純化にあつた。諸行に應ずる機は自力の發願心であり、自力念佛に應ずる機は自力廻向心である。何ずれも有限的相對的主觀であることに於いては同じである。有限的孤立的主觀は當然選捨せらるべき機である。信機は正しく無始的に生起せる不純なる孤立主觀を否定して、寂靜無相の機に純化せずんば止ぬのである。至心釋に於いては衆生に清淨の心なし眞實の心なしと言われてあるが、信樂釋には清淨の信樂なし眞實の信樂なしと、一步内に退いて深く内面化してある。何故吾々には清淨眞實の信樂はないのであるか。制限をもつ機には、制限なき眞實心は入り來たらぬのである。衆生の心には佛の心は到底映じないのである。親鸞は斯心者即如來大悲心故必成_ニ報土正定之因_一と言う如く、信樂とは如來の大悲心である。常識的には不純の機と純粹の機があつて、後者が前者を純化すると考へるのであるが、かくては純化以前に二箇の固定化せる觀念が先在して、兩者は結合しようもないのである。常識は未解決に終る外ない。二箇の固定せる觀念があるのではなく、絶對的に大悲心が動き光る所に機の不純が照し出されるのである。二箇の矛盾があつて統一するのではなく、統一が矛盾を生むのである。

矛盾することが統一なのである。これ大悲心の妙用である。信樂とは吾々有限的存在が如來の無量無限の大悲心を信ずるのではない。信と言う以上現實意識でなければならぬが、吾々の有限心はこの立場をそのままにして無限心なる如來を信ぜんとしたが、それは觀念的物質的信を越えない。信樂とは今までにどうしても知ることの不可であつた如來の大悲心が現實的主體となつて、悲痛な矛盾を生み給う事實を事實として知ることである。知ることを知る直接的自證であり自覺である。茲に無始以來主人公となれる不純な有限流轉の機が、無相の大悲心に於いて客觀化せられるのである。かく對象化する主人公は純なる機としての如來の一如無相の大悲心である。この段階を経て信樂の大悲心は、廻向心なる欲生心に更らに内轉してゆくのである。

親鸞に於ける至心と信樂との關係は名號と至心との關係の如く、信樂は至心を果體とするのである。機法一體の不行を開いて第一歩として至心の機を見出し、至心の機を内展して信樂の機とした。信樂は自らに矛盾する疑蓋を設定して、機の純化に到達したのである。至心も信樂も衆生の迷いの位相に應じて、名號界に導き入れたための自證の位相を表わすものに外ならない。畢竟如來大

悲心の妙用である。

親鸞は第一問答の初めに彌陀如來雖^レ發三心^一涅槃眞因唯以^二信心^一と言うて居る。夫故信樂釋には自樂的化土の往生が否定されている。信樂を通して往生は成佛の意味まで高められねばならぬ。信樂の成就は如來の大悲心である。大悲心は正覺の智慧より出ずるものである。智慧とは自他分離の相對的意識を超えた自利利他一如の境である。一如無相の大悲心の故に信は自樂的往生の原理ではなくして、眞實報土の往生の因となる。眞實報土とは往生成佛を意味するものであつて、信は涅槃の眞因佛性となる。大悲心は如來の大菩提心なるが故に、信も亦大菩提心である。信は願作佛心であり度衆生心である。親鸞は信樂釋の次に涅槃經と華嚴經を引證し三心釋終つて疊鸞の論註を引き、又信卷末の始めの一念轉釋に於いて、同じく眞實信の最高最深の意味を闡明して居る。信樂は茲に深めるだけ深められ、高めるだけ高められたのである。一切の不純の信を否定して、超世希有の大信が明かにせられたのである。併し吾々の留意すべきことは至心釋に於いて念佛往生の危機をはらんだように、信樂釋に於いても最高位にまで純化せられた信心佛性も亦同じく、一つの危機を含むと言へるであらう。純化は無限

の否定であつて、純化せられた機に相應する眞實の内容が未だ明かになつていない。ここに危機がある。内容を持たぬ純粹の機はそのまゝに留まるならば、七地の菩薩と同じく沈空の眞れなしとは言えない。若し空に沈むことがなければ、元の流轉に逆戻りする外ない。この難を脱する爲には、眞實の内容を得なければならぬ。親鸞が金剛心即是願作佛心願作佛心即是度衆生心度衆生心即是攝^二取衆生^一生^二安樂淨土^一心と言う如く、純化せられた信樂は安樂淨土の内容と結びつかねばならぬ。信樂がその本質から、必然的に欲生に轉じゆかねばならぬ理由がある。

吾々は最後の欲生釋に就いて、述べねばならぬ段階に來たのである。先きに言える如く佛性まで純化せられた信樂釋は、それに應ずる内容を求めねばならぬ。言い換えると佛たらん爲には、彌陀の淨土へ往生しなければならぬ。茲に生が問題となる。世親の生を問題としたのは疊鸞である。疊鸞に依ると生に二義がある。一つは三界虛妄の生であり、他は如來清淨本願の無生の生である。三界虛妄の生とは、吾々の常識即悟性の立場で考えられた固定せる生死觀である。常識は無自覺なるが故に、固定せる個々の概念より出發する爲に形式的な時間空間を

根柢として、その中で實有的生死を思考する。従つて實在の如實の相を知ることが出来ないのである。無生の生とは無自覺の生を否定して、無生の生たる如來の本願に乘じて淨土に往生するのである。淨土に生ずるには、三界虛妄の生としての不純の行とその機が否定されねばならぬ。吾々はこの否定相を至心と信樂とに於いて見た。併し單に否定されたのみで淨土への生がないならば、曇鸞の言う如く、上、無爲能爲之身を失し、下、三空不空之窟に酈いて、文字通り空無に沈湎する外ない。信樂成就のためには、淨土への生が問題となる。

親鸞の釋に依れば、欲生は如來の廻向心である。前二心釋と同様欲生釋に於いても、如來の勝行を述べ末尾が世親の因の第五廻向内に依つて、廻向心爲首得成就大悲心故と書き替へてある。このことから見ると三心凡て大悲心であるが、それは廻向心に於いて始めて成就すると言わねばならぬ。親鸞の宗教が教卷劈頭にも標準してあるように、如來の廻向にあることは茲に於いて明瞭である。親鸞は欲生自釋の次に本願成就の文と曇鸞の論註と善導の散善義の文を引證して、自らの如來廻向の體驗の所依として居る。引證せられた經論釋の文は、何れも一般的讀み方に従わず獨自の讀み方としてある。

親鸞の廻向の體驗は、恐らく法然に基づくものであらう。法然より善導善導より曇鸞に溯り、遂に大經の成就の文を見出したのであらう。今善導の文を見るに、決定眞實心中廻向願とは、成就の文の至心廻向に相當すると言つてよい。至心に廻向し給うものは願、願とは如來の廻向發願心、欲生、如來の本願である。廻向心と欲生心とは二つあるのではなく、欲生即廻向心である。吾々は三心を果より因へ尋ねて、最後に見出したものは如來の本願である。本願とは欲生心、如來の願往生心、如來の願心である。如來の願往生心は宗教的經驗ではなく、之を成就せしめる原理である。吾々は宗教的生を明かにせんと思はば、その原理を明かにせねばならぬ。且、生が純粹であるか不純であるかは、その原理の純不純による。親鸞は宗教の疑蓋間雜なき純粹の原理を欲生に見出したのである。曇鸞の生が三界虛妄の實有的生ではなくして、無生の生なる所以は如來の本願が無生の生なるによる。論理的に言へば如來の本願が元より根本の原理であるが、併し若し信樂を通さずして如來の本願を見るならば、それは畢竟本願と言う一つの觀念に過ぎぬ。親鸞の立場は觀念的な立場ではない。欲生は信樂を體とするものである。愚禿鈔には就廻向發願生者有信心信心

者作得生想^一此心深信由若^二金剛^三と釋してある。これに依れば原理としての欲生は、信樂に於いて始めて知ることが出来るのである。欲生が廻向心であるとは、信樂に於いて始めて言い得ると言わねばならぬ。親鸞の三心釋の立場は、成就より本願へであらねばならぬ。成就とは宗教的經驗であり、之なくして本願の三心發起の意味は知り得ない。三心釋の最初に、佛意測難し然りと雖も竊かに斯心(信)を推すにと言われることもこの謂である。親鸞はこの點より言えは神祕論者でもなければ理想主義的觀念論者でもなく、敬虔な純粹な經驗論者でなければならぬ。親鸞は欲生釋に於いて之を如來の廻向とする反面、之に反照せられる大小凡聖定散自力の廻向を否定して居る。信樂釋に於いて以^三此虛假雜毒之善^四欲生^五。無量光明土^六此必不可也と定散自力を否定し、又重ねて欲生釋に於いて否定して居るは、特に如來の廻向の意義を明かにする爲であらう。吾々は欲生心を廻向心とどうして知ることが出来るのであらうか。吾々の意識は相對分別の意識である。吾々は相對によらねば事柄を知ることとは出来ない。併し茲に言わんとする相對とは、元より所謂悟性に於いて言うのではない。如來の絕對の大悲心が現實となるとき、自ずから生み出し給う絕對の相對な

のである。如來の廻向にあずかるとき、そこに照し出されて來るものは、あずかる以前の自力廻向の世界である。他力廻向と自力廻向とが二元的にあるのではない。他力廻向が自ずから自己と矛盾する自力廻向を生み出すのである。吾々は絕對が生み出す相對矛盾を通して、始めて絕對の廻向を知るのである。

吾々は更らに一步進んで、親鸞が言^三欲生者則是如來招喚諸有群生之勅命と言われる意味を理解しなければならぬ。欲生は廻向心、廻向心なるが故に欲生は招喚の勅命なのである。勅命があつてそれをきいて、欲生心が生ずるのではない。行卷にも歸命は本願招喚之勅命なりと釋され、愚禿鈔にも西岸上有^レ人喚言者彌陀如來誓願也と述べてあるのもこの意味である。吾々はどうして、欲生を招喚の勅命と感知するのであらうか。如來の欲生が現實となるとき、それは必ず自力の欲生を照し出さねば止ぬのである。照し出すとは、自力の立場を超えしめられるのである。照し出された自力の欲生の中には、如來の欲生はない。吾々は無始以來如來の欲生にあずからざる世界に流轉し來つたが故に、如來の欲生にあずかることが、如來の呼び聲として響き互るを知るのである。かく欲生を如來招喚の勅命と釋せられることは、善導の

二河譬より來てゐることは明かである。本典には先きに二河譬の文が引用せられてあるが故に、欲生釋の下には再引してないが、略文類には欲生釋終つて簡潔に二河譬の中から、特に茲に必要な招喚と發遣とが擧げてある。招喚と發遣は曇鸞の往還二廻向の傳承であることは、散善義の釋で明かである。招喚は往相廻向であり、發遣は還相廻向である。是本願力廻向の二様相である。如來の本願力廻向は教の發遣を媒介として、自らを衆生界に廻向し給うのである。

吾々の問題は法の世界に相應する純粹の機を見出すにあつた。吾々は最後の欲生に於いて、親鸞と共に法を成就せしめる原理としての機を、如來の欲生に見出したのである。聖道門から淨土門への轉向に依つて人間中心の純自力は破れ、至心に於いて第十九願の諸行とその機が否定せられ、信樂に於いて更に第二十願の自力念佛とその機が否定せられたのである。これを一般的に擴大して言うならば、至心に於いて、多元論、獨斷論、多神教、理想主義、禁欲主義等が批判され、信樂に於いて排他的の神教、宗教的幸福説、懷疑論、阿片的宗教等が、忌憚なく摧破せられたのである。親鸞の三心論は、かくて如來の欲生にふれざる相對主觀のつくる一切の主義思

想を批判する鏡である。一切の否定に於いて廻向し來るものは、無生の生たる彌陀の清淨本願である。欲生は信樂を體とするが、欲生を體とする他の何ものもない。これ欲生が最底最深の窮極の宗教原理たる所以である。三心共に如來の本願の因果の位相の異名である。因果の位相と言うても時間的なものでない。本願力廻向の位相の意味的因果である。

宗教原理としての如來の純粹な本願は、何故大悲心と言われるのであろうか。考えられた本願は死せる觀念であつて何の力用も表わさないが、一如より來生する清淨眞實の本願は一度現實となるや、必ず無始以來の闇黒の衆生界を照らし出す不可思議の力用をもつ。如來の本願は本性清淨純粹なるが故に大悲心となる。實用を越えたものにして始めて實用となる。本願が大悲心と言われる所以はここにある。本願が動けば佛界と衆生界の矛盾を産むことが、大悲であり大慈である。大悲は否定であり大慈は肯定である。本願は、大悲と大慈との力用に依つて、自らの中に淨土莊嚴の行をもつものである。正道大慈悲出世善根生と讃頌せられ、三種成就願心莊嚴と言われるのはこの意味である。

吾々は親鸞の三心釋を通讀するとき、そこに見出すも

のは三種の絶對矛盾である。至心釋に於ける穢惡汚染虛假諛僞と如來の清淨眞實心、信樂釋に於ける疑蓋と無碍廣大の淨心、欲生釋に於ける自力廻向と如來の廻向心である。吾々は絶對者を絶對者として知ることは到底不可能である。絶對者は有限に固着せる衆生に自らの絶對性を光被する爲には、衆生に應じて對立矛盾を生み出さねばならぬ。この矛盾を生まんとすることが永劫の修行である。闇と光とが限りもなく反照し合うことが、そのまゝ統一であり大悲痛であり大歡喜である。欲生の本願は信樂に於いて大悲痛であり、至心に於いて大歡喜である。信樂は除疑獲證の眞理であり、至心は轉惡成德の正智である。堅超堅出横出は何ずれも本願の生む大矛盾を媒介としないで、直ちに自ら得證せんとし淨土に生れんとする。併しこれらは凡て有限的自我の眞實の脱却がない。矛盾を産む本願を通ることに依つてのみ、吾々は眞實の宗教を見るのである。

親鸞の三心釋は名號の大成を成就せしめる原理は、本願にあることを明かにせんとせられたものである。私は善導の三心釋と親鸞の三心釋を尋ねて見出したものは、如來の本願である。如來の本願こそ吾々の生活の根本原理である。本願とは法性界より濁亂の現實に働く光であ

る。濁亂を機縁として、一如無相の法界を莊嚴せんとする永久普遍の意志である。三心とは生死界に廻入せる本願が、名號を成就する因に於ける位相道程である。

人間形成の原理は、人間中心主義の立場の中には到底見出し得ない。何故ならば、その根柢には微細な無始の無明が横たわっているからである。如來淨土の根柢には清淨の願心があつて之を不虛作往持している。無明は如來清淨願心の無始的歪曲である。歪曲とは、人間の有限的存在性に制限せられて、清淨願心の無限定性の見失いである。この見失いに氣づかない人間至上主義の千歳の暗室の夢を破らんとするものが、如來大悲の三心の論理である。之を措いては、人間は到底人間とはなり得ない。

(この一文を草するに當り正親福原兩教授の御教示を得ましたことに對し衷心より謝意を表し上げます)